

En pos del horror ordenado: Lecciones congoleñas

Albert Roca Álvarez

En este año de efemérides conradianas,¹ la evocación de los antiguos pueblos de la cuenca del río Congo se vincula casi inevitablemente a la idea de horror en su sentido más absoluto, más existencial, una conexión que la reciente evolución del antiguo Zaire y sus alrededores no hace más que reforzar. Por un lado, el carácter de gran eje definitorio que el río Congo asume en la región ecuatorial africana es uno de los pocos aspectos relativamente conocidos de la geografía del continente vecino, lo que, junto con su relativo aislamiento durante siglos, ha tendido a presentar la zona como verdadero epítome del África «profunda». Por otro lado, para muchos, el adjetivo *tradicional* continúa remitiendo al pasado o al anacronismo, referencia que al sur del Sahara suele connotar la idea de salvajismo, si no de crueldad, por más que pese a los apóstoles actuales del diálogo intercultural. La conjunción de tales imaginarios es casi automática y explica que un redactor de un conocidísimo rotativo español se pueda permitir un titular tan devastadoramente simplificador y atemporal como «La gran aorta del horror» para referirse al enorme territorio bañado por el río y sus afluentes, así como a los pueblos que lo habitan. Y se lo permite porque da por sentadas la complicidad y la comprensión de una porción nada despreciable de sus lectores habituales.

Sin embargo, desde hace décadas antropólogos e historiadores mantienen un combate desigual contra la propagación de semejante estereotipo. En esencia, la estrategia de los científicos sociales consiste en buscar la racionalidad en el comportamiento de los moradores del universo congoleño, desde la pluviselva hasta las sabanas y valles que la cuartejan y envuelven. Aunque en ocasiones ello ha supuesto una idealización de las sociedades precoloniales y de su presumible legado en el actual pueblo llano africano —en oposición especular a la demonización de los colonizadores y de sus herederos—, las mejores aportaciones han rehuido el recurso fácil al cliché del «buen salvaje» y sus diversos *aggiornamenti*. Más allá de la depuración de los etnocentrismos y perversiones que tiñen la mirada de las fuentes, sus

opciones pretenden de alguna manera ordenar el horror, más que negar todo fundamento a nuestra reacción ante él. Establecer ese orden implica trasladar, al menos parcialmente, la sensación de horror desde aquellos que son objeto de observación a las mentes de los sujetos observadores. Al mismo tiempo, implica reconocer concepciones del mundo y praxis sociales que, incluso divergiendo de las imperantes en Occidente y en su proyección global, no son simples insuficiencias o primitivismos, sino que indican autonomía y continuidad, es decir, podrían tener un futuro.

Los resultados de estos esfuerzos plantean dilemas éticos inesperados: cuestionan, por ejemplo, el contenido preconcebido, inexplicado e indemostrado, de la «catadura moral» que el mencionado periodista atribuye al río Congo en función «de los espantos que se han espejado en sus turbias aguas», a diferencia de lo que ocurriría en otras corrientes continentales como el Nilo o el Níger, calificadas como menos arquetípicamente africanas (!). Y dudar sobre ese contenido significa sacudir la atalaya desde la que se postula, observatorio al que muchos de nosotros también estamos encaramados. Por otra parte, la diversidad de los rastros seguidos por los aspirantes a ordenadores también nos informa sobre las limitaciones de las vías de conocimiento que habitualmente «pateamos» y propagamos con tanta confianza. En otras palabras, el ecuador africano encierra numerosas lecciones, algunas de las cuales intentaré delinear.

* * *

Entre los prospectores de orden en las tierras congoleñas, hay dos que destacan por el horizonte global y la amplitud de su empresa: Luc de Heusch y Jan Vansina, a cuya obra acudiré en busca de algún contrapunto ocasional. Aunque formados originalmente en el mismo ambiente académico belga que les otorgó una unidad de análisis común, se encontraban en lados diferentes de la brecha abierta entre colonizadores y colonizados —independientemente de sus inclinaciones ideológicas—, se especializaron en campos distintos — antropología e historia, aunque cada uno se ha aventurado repetidamente en la disciplina del otro— y se adscribieron a corrientes interpretativas bien diferenciadas. Una serie de sonadas polémicas ha acabado por presentarlos

como polos opuestos en la comprensión de las sociedades bantúes y, particularmente, de la cuenca del Congo. En realidad, sus posicionamientos suelen resultar más complementarios que otra cosa y, pese a que no agotan las posibilidades de aproximación al mundo congoleño, conforman un útil fondo teórico sobre el cual explorar el combate emprendido por los científicos sociales contra los estereotipos mediáticos, así como las lecciones que se desprenden de él.

Luc de Heusch ha apostado por el análisis de los sistemas de pensamiento en referencia fundamentalmente a la idea de poder. Para seguir esa senda, nada trillada hoy en día, ha echado mano de la denostada obra de Sir James George Frazer, personificación por excelencia del «antropólogo en zapatillas» que tanto menospreciara Bronislaw Malinowski, padre de la etnografía moderna. Frazer, con su preocupación evolucionista por la existencia aparentemente incomprensible del otro en el sentido más radical, del salvaje, postuló su célebre concepción de la «realeza divina» para arrojar luz sobre la oscuridad de la vida «primitiva», ese exotismo que la expansión imperialista de las naciones europeas amenazaba con acercar al mundo civilizado, revelándole tal vez algo de su pasado o de su naturaleza más escondida bajo capas seculares de represiones y de educación. Los temores de la moralidad victoriana afloraban por doquier en la obra frazeriana, particularmente al desarrollar la idea de realeza divina para tratar de conjurarlos. La violencia y el sexo se instalaban en el meollo mismo de la vida social y política del salvaje o del bárbaro, pero la crueldad o la lascivia percibidas por los observadores modernos se demostraban con sentido: el rey era un mediador entre la naturaleza y la humanidad; la potencia de su cuerpo —reflejada en su salud y en su capacidad sexual— era el garante de la prosperidad y, cuando fallaba, la sociedad debía sacrificarlo y sustituirlo para asegurar el mantenimiento del equilibrio cósmico. El complejo presentaba mil variantes, más crudas o más sublimadas, adornadas de ritos y mitos distintos y en distinto grado, pero quizás en ninguna parte surgía más explícitamente que en África, el mayor reservorio del pensamiento salvaje durante el siglo XIX, el yunque sobre el que se forjaría la antropología social británica como una disciplina moderna.

El horror, innegable tras la confrontación cotidiana con el otro, anidaba en el corazón del edificio intelectual frazeriano. El rey constitucional británico, resultado del pacto social y muestra viva del predominio puritano de la norma sobre el impulso, de la domesticación supuestamente democrática del poder, de la seguridad del nuevo orden burgués, se oponía tácitamente a su homólogo africano y la mera comparación hacía tambalear los pilares de la confortabilidad moral moderna. En el continente negro, y quizás en las tórridas regiones ecuatoriales más claramente que en ningún otro sitio, el pacto social también existía, pero se veía atravesado por las fuerzas desatadas de la naturaleza. La desigualdad y la jerarquía sostenían todo el entramado político y los miedos más inconfesables de los bienpensantes decimonónicos parecían acechar bajo estas diferencias estructurales: el carácter mediador excepcional del rey, divino según Frazer, quedaba sancionado por su ruptura de las reglas, no por su aceptación. Las referencias al incesto, a la antropofagia o, incluso, a la brujería se concentraban en la cúpula de la sociedad, no en su periferia, y «contaminaban» la fascinación por los extraños rituales que aseguraban la transmisión del poder entre las diferentes instancias sociales. Pero tal vez el horror supremo emanaba del mecanismo de control último de la eficacia de todo el sistema, el regicidio, desencadenado no por la inanidad del gobierno del monarca —lo que equivaldría a la aceptada categoría de «tiranicidio» que tanto había marcado la entrada de la modernidad—, sino por su incontrolable decadencia física. La plasmación de este clímax, e imagen preferida de los terrores modernos, sería el inevitable interregno, marcado por un caos casi inadmisiblemente catártico, pero a todas luces socialmente inquietante (y más desde la óptica de la interesada *pax* colonial).

Frazer creyó reconocer este esquema en las noticias que le llegaban sobre las sociedades africanas y Luc de Heusch lo cree con él, aunque la traducción teórica de ambos convencimientos sea diferente. El británico neutralizaba el desorden mediante la atribución de una función a las creencias y prácticas africanas, aunque al aplicarla en un contexto evolucionista, se tratase de una función mágica, mal entendida como «irracional» desde fases más «avanzadas» del proceso de desarrollo de las sociedades. De Heusch se desprende de la argumentación evolucionista —lo que generará otros problemas— y reduce también la preocupación funcional a un papel

secundario; de la mano del estructuralismo levistraussiano, se centra en la lógica interna de los sistemas de pensamiento de los poderes africanos, que considera variantes de un sistema de transformaciones. Sin embargo, estas distancias teóricas no evitan que su clave interpretativa continúe reposando en una interpretación frazeriana. La última entrega de su conocida trilogía² dedicada a la concepción del poder entre los pueblos de habla bantú, *Le roi de Kongo*, es bien representativa del hacer del autor belga.

Esta obra se concentra específicamente en los pueblos congo, denominados así genéricamente por los observadores occidentales desde la arribada en el siglo xv de marineros portugueses al célebre reino epónimo del río —o viceversa— y situado en la región de su desembocadura. En realidad, el área lingüística y cultural congo está constituida por toda una serie de grupos (vili, woyo, yombe, congo, mpangu o congos orientales...) que construyeron distintas formaciones políticas, la más célebre de las cuales fue el reino Congo. Fiel a su enfoque, De Heusch considera el mundo congo como un subsistema de transformaciones dentro del sistema bantú, articulación que manifiesta en un rosario de comparaciones con grupos bantúes cercanos (el área teke), pertenecientes a la cuenca del gran río (kuba...) o más alejados (lovedu, swazi...). Las diferentes concepciones políticas o religiosas son variantes de una misma estructura, en la cual algunos elementos se invierten o se transmutan de acuerdo con unas «leyes» discernibles por el experto. El carácter básico del subsistema es dual y la dicotomía central en la aproximación de De Heusch es la que opone el poder sacro al poder profano, una oposición que se solapa, encaja, complementa o enfrenta con muchas otras (como las de autóctono-foráneo, masculino-femenino...).

El dominio de la combinatoria derivada permite al autor ir desgranando una serie muy rica de explicaciones sobre las diferencias observables, por ejemplo, entre poderes políticos más laicos (como los mismos congo) o más sacros (como en Loango, entre los vili de la costa marítima al norte del río). Así, el autor se desmarca de la explicación genealógica tan común en la región y que suele atribuir al reino del Congo el origen de identidades y costumbres, a menudo en contra de la evidencia histórica, una evidencia a la que recurre desde la óptica del etnólogo. En consecuencia, va desgranando un impresionante aparato de coherencias cruzadas que desvela el orden

camuflado por la a veces aparatosa diversidad ritual. Sin embargo, este esfuerzo no desvanece los contornos del horror y, aunque el rechazo del evolucionismo por parte de De Heusch pretende expulsarlo de nuestro pasado o de nuestro ser, su reconocimiento en el otro —dada la importancia que tiene en la elaboración del discurso antropológico— nos sugiere, en primer término, que no estamos tan alejados de la mirada victoriana. En la conclusión temporal de la mencionada trilogía, el mismo título completo, *Le roi de Kongo et les monstres sacrés* [«El rey del Congo y los monstruos sagrados»], asocia el poder con el horror, con la excepcionalidad, si no con la exclusión, social. Los monstruos no son sólo los albinos, los pigmeos o los contrahechos, que se vinculan o se oponen al poder regio, según el caso. El propio rey es en un sentido simbólico, y muy real, un monstruo. Ya en *Le roi ivre* [«El rey ebrio»], la inauguración de la serie, Luc de Heusch partía de la idea del carácter extraño, desbocado, maléfico y antisocial del poder original fundador.

En una de las versiones más repetidas sobre la fundación del reino del Congo, el héroe, Ntinu Lukeni, es un hijo segundón del rey de Vungu (una jefatura yombe, al norte del río) que tuvo que huir a la ribera sur tras destripar a su tía paterna encinta, ante la negativa de ésta a pagar el peaje que el joven había decidido exigir por su cuenta y riesgo, para tratar de acumular los recursos y la fama que le podrían permitir abandonar su rol secundario. Semejante violencia primordial se repite en la refundación del reino: el muy cristiano rey Afonso I ordena la muerte de gran parte de su familia —según algunos relatos, incluso hace enterrar viva a su propia madre— por no aceptar la «verdadera fe». Pero la violencia no afecta sólo a la memoria y a las luchas en la cúpula social, ni se concentra únicamente en la esfera profana del poder. Los *bitomi* eran una especie de sacerdotes que De Heusch considera representantes locales del poder sacro encarnado en la cima por el Mani Vunda, verdadero contrapeso religioso de la autoridad laica del Mani Congo, el rey. Pues bien, por una parte esos bitomi podían ser sacrificados en casos de catástrofes o penurias, al tiempo que se les exigía un cuerpo perfecto y se les negaba, al menos teóricamente, la posibilidad de la muerte natural; en otras palabras, asumían la función mágica de la realeza divina frazeriana y, al hacerlo, se hacían receptáculo de la violencia ritualizada que habitualmente recaía en el monarca (paralelamente ni la exigencia de cuerpo perfecto ni el

regicidio se aplicaban al Mani Congo, aunque tampoco al Mani Vunda). En contrapartida, el cumplimiento de dicha función ponía al poder profano en dependencia simbólica, nuevamente muy real, del poder sacro. Y de nuevo, el despliegue ritual de esta dependencia se antojaba insólitamente violento desde el punto de vista de la semántica social. Los bitomi eran los encargados de investir a los delegados locales, semejantes a gobernadores, designados por el rey. En el curso del largo ceremonial de investidura, que se iniciaba con un combate simulado que inevitablemente perdían el «gobernador» y su mujer, éstos debían dormir en el suelo que se encontraba frente a la morada del *kitomi* y de su par femenino —es decir, en un espacio ominosamente reservado a los esclavos y dependientes—; al día siguiente, *kitomi* y «*kitomesa*» desnudaban públicamente de manera humillante al delegado y su consorte antes de ungirlos y pertrecharlos de los objetos que representaban su autoridad.

Ciertamente, la interpretación renovada de Frazer unida al juego estructurador de las transformaciones levistraussianas, aplicado a través de la comparación con los pueblos vecinos (entre los vili, por ejemplo, la realeza conservaría prácticamente intactas sus atribuciones de mediador cósmico), aclararían y sistematizarían la imagen de las sociedades en cuestión. El concepto de transgresión desborda su contenido moral para convertirse en un indicador taxonómico de la articulación social. Un ejemplo claro es la equiparación de las dos transgresiones que tal vez evocan mejor que ninguna otra el horror latente en las reconstrucciones de los poderes tradicionales africanos: el incesto y el canibalismo. Tanto el uno como el otro se consideran a menudo marcas diferenciales del poder del rey (por ejemplo, los rumores, en general nunca confirmados, de consumición de niños durante los rituales de entronización). La negación de la regla fundamental del parentesco es contemplada como la transgresión suprema y la antropofagia se asimila a un incesto alimentario, dado que frecuentemente la víctima debe ser del mismo grupo. Todo ello pone a la realeza en un plano alarmantemente equivalente al de la brujería, lo que responde a la peligrosidad inherente al poder, que sólo puede ser controlada mediante las prescripciones rituales oportunas.

Con todo, no cuesta advertir que esta capacidad ordenadora tiene serias limitaciones explicativas, sobre todo una vez recusado el filtro exegético evolucionista. La estrategia de De Heusch difícilmente permite aquilatar el

grado de violencia real implicada y ni siquiera dar cuenta de su existencia, como tampoco de las «causas» de los ritos y creencias observados. ¿Por qué, por ejemplo, unos poderes son más «hechiceros» que otros?³ Las intuiciones del antropólogo belga respecto a este problema parecen bien encaminadas: el recurso a la historia, a la diacronía, ha de encerrar la clave interpretativa que falta, lo que implica pasar del nivel discursivo —verbal, plástico, ceremonial— al nivel conductual, en el sentido de comportamiento social. Sin embargo, sus iniciativas en este sentido se muestran insuficientes y parciales. En primer lugar, su recurso a la historia no es en absoluto sistemático y se centra en algunos momentos que considera cruciales desde la perspectiva de la génesis ideológica; concretamente se interesa por la rápida adopción del cristianismo entre los congo. De Heusch defiende básicamente que Afonso y la nobleza congo trataron de utilizar el cristianismo para dotar su poder de un carácter sacro del que carecía, desequilibrando en su favor el complejo dual vigente. Otros autores han compartido parcialmente esta tesis, pero sin reducir la argumentación al enfrentamiento de lo sacro contra lo profano, ya que esa frontera no parece haber sido lo diáfana que el autor belga pretende, ni siquiera en el corazón del reino congo.⁴ Ese reduccionismo motiva que De Heusch no pueda explicar, pese a tratar el tema, ni el origen de los «estados» congo (ni del Estado en general, tal como reconoce expresamente), ni las condiciones de perpetuación de las numerosas y contradictorias «pervivencias» observadas (esos fenómenos aparentemente anacrónicos que tanto preocuparon a los evolucionistas decimonónicos).

En este punto, resulta aconsejable volver fugazmente la vista hacia la obra de Jan Vansina. La estrategia seguida por éste para exorcizar o, al menos, domeñar el horror se encuentra sintetizada en buena medida en su obra *Paths in the Rainforests* y radica en la concentración en el núcleo político y económico de los cambios, un núcleo que presenta paralelos fuera de África, lo que permite matizar la rareza subsahariana y desechar la repulsión discriminadora subyacente en las percepciones esencialistas. Para ello, Vansina hace uso precisamente de las categorías y secuencias exploradas por las escuelas neoevolucionistas anglosajonas, con su preocupación por la idea de adaptación y por la consideración de variables mensurables para poder asentar sólidamente las hipótesis. Pero hablar de materialismo en Vansina

frente a mentalismo en De Heusch sería un craso error. La fuente de información primordial de Vansina no es la arqueología, como se podría pensar (aunque la reclama insistentemente, los vacíos afroecuatoriales en este campo de estudio son todavía muy patentes), sino la tradición oral. A nadie se le esconde que ése es un terreno movedizo y que el uso de la glotocronología⁵ para tratar de objetivar su estudio no ha generado ningún tipo de consenso en la comunidad de científicos sociales. No extraña, pues, que a menudo el historiador acabe por conjeturar las fases seguidas por las sociedades afroecuatoriales mediante descripciones que amoldan los testimonios fragmentarios que han dejado a los esquemas evolutivos producidos por antropólogos e historiadores, sin poder explicar realmente cómo se desencadenaron y modularon los cambios en la región.

Pese a que los modelos de Vansina tampoco sean demostrativos, sí proporcionan pistas de raigambre diferente a las apuntadas por De Heusch, ya que siguen rastros distintos. La confluencia de ambas aproximaciones puede ser muy fructífera, aunque en modo alguno sea automática. El tratamiento de la matrilinealidad ofrece un ejemplo de la segunda gran fuente de problemas del antropólogo belga al acercarse a las sociedades históricas. Mientras que Vansina intenta reconstruir la invención histórica de los linajes matrilineales (y sobre todo de los matrilineales) a partir de un análisis de los costos y beneficios cambiantes de la circulación de bienes y mujeres (es decir, de los circuitos de alianza) en un contexto de expansión comercial y política, De Heusch suele dar por hechas las reglas de la matrilinealidad y utilizarlas para deducir el significado de otras prácticas. Ambas perspectivas presentan agujeros importantes y ambas pueden responder a momentos y situaciones diferentes. En el caso de la primera, es evidente que la explicación es insuficiente, pues los pueblos comerciales patrilineales son legión. En el caso de la segunda, el problema reside en que lo que considera un acercamiento a la sociedad para entender la historia (como también le ocurre al echar mano de la siempre sugerente literatura oral) es en realidad una utilización de estructuras analíticas (reglas definidas por el investigador) que acaban escamoteando a los sujetos históricos. Dicho de otra forma, De Heusch no sólo menosprecia las aportaciones de los neoevolucionistas (aunque utilice categorías como *big man*),⁶ sino que tampoco aprovecha la crítica posmodernista a la tradición

etnográfica, con mucho la aportación más valiosa de ese enormemente sobrevalorado estremecimiento de la disciplina antropológica.⁷

* * *

La detección de inconsistencias en el edificio heuschiano no debe invitar a obviarlo o darlo por descartado. Al contrario, es un camino de entrada a una de las contribuciones más ricas de la antropología africanista si uno no se deja ofuscar por la acumulación erudita, si de verdad quiere adentrarse en el trabajo del autor y no limitarse a replicarlo o catalogarlo. El tema del horror es una sonda entre las muchas posibles para internarse en semejante territorio intelectual; se podría haber optado igualmente por la armonía entre los distintos elementos o por la durabilidad de las formas culturales. El horror tiene la ventaja de ser una sensación vívida además de un concepto, característica que nos obliga a mirarnos mientras observamos a los demás.

Ciertamente, si algo sorprende, y deviene revelador, en el análisis pretendidamente histórico de De Heusch es la ausencia casi completa de la trata esclavista y de la realidad misma de la esclavitud, esa plasmación carnal del horror en el descenso a los infiernos de Kurtz. Pocos pondrán en duda que es imposible describir cabalmente las sociedades congoleñas sin considerar seriamente el papel del tráfico atlántico de esclavos. Pero también serán pocos quienes se percaten de que el comercio negrero es a la vez una oportunidad, todo lo forzada que se quiera, para la creación social en el continente africano y que ésta debe poco a los mercadeos con los europeos. Luc de Heusch intenta abrir una ventana a ese mundo «interior», intenta obtener las claves de esa capacidad exuberante de los pensamientos africanos, por lo que relega voluntariamente a un segundo plano cualquier factor exterior. La disección analítica es siempre artificial y más o menos arbitraria, pero la elección del autor da cancha a una perspectiva fatalmente marginada.

Se puede objetar que su opción tiene el inconveniente de descontextualizar histórica y socialmente las sociedades congoleñas con el pretexto de explicarlas en sus propios términos. Al no contrastar el discurso con la trayectoria histórica, el observador queda libre inconscientemente para utilizar sus propios criterios categorizadores y cree descubrir un horror que le

es ajeno, ignorando completamente que él mismo participa en su construcción. Por ejemplo: si De Heusch hubiese acudido a la estremecedora muerte de Dona Beatrice (Kimpa Vita), que se decía reencarnación de San Antonio, en 1706, tal vez habría tenido que profundizar en cómo la palanca de la Inquisición podía actuar en la lucha faccional para intentar entender por qué la mujer y su amante fueron apaleados y escarnecidos con entusiasmo antes de ser quemados en la hoguera, sin dejarles siquiera abjurar de su herejía como pretendía el celoso fraile que llevaba el proceso.⁸ Ello le obligaría a plantearse el papel de individuos y grupos concretos, un dominio donde las maniobras son mucho más inseguras y coyunturales que en el mundo de las normas y las formas. Y le obligaría a cuestionar nuestra propia repulsión, nuestros mecanismos de reconocimiento del horror, la intromisión subliminal de nuestros sentimientos preadaptados culturalmente en el centro del análisis.

Semejante omisión puede parecer particularmente grave en un autor que de un modo u otro se pretende «culturalista», pero esta pega es mucho más habitual de lo que todos, en tanto que autores, solemos admitir. Por el contrario, la inquietud de De Heusch le hace tocar tantas teclas para tratar de afinar su explicación, que acaba iluminando incluso a aquellos que, como yo mismo, no creemos en las virtudes del enfoque dualista (el cual, en todo caso, reside fundamentalmente en la mente ordenadora del analista y no en la realidad multidireccional de los analizados). Un último ejemplo puede ser significativo. Para calibrar el funcionamiento del subsistema congo, De Heusch nos habla de los *mfumu mpu*, los «jefes coronados» de los mpangu, los congo orientales. A principios del siglo xx, el más importante de ellos, el sucesor del antiguo gobernador de la provincia del reino, llevaba una vida miserable y llena de horror. Capturado de joven, era tratado «como un cerdo», revolcado diariamente en la inmundicia y castrado al llegar a la edad adulta. En ese momento era entronizado e investido con los atributos de la jefatura, empezando por la diadema de piel de leopardo.

Aunque De Heusch no disecciona esta práctica (ni se plantea calcular su grado de rareza ni la parte de conflictividad social que entraña), aunque la interpreta someramente en función de su sistema de transformaciones, aunque se vuelve a resistir al análisis causal de lo que entendemos como crueldad (por mucho que él no haga explícita tal comprensión), el lector agradece la

introducción ya no de conceptos, sino de situaciones (en este caso marcadas por la experiencia colonial) que permitan ahondar en la reflexión sobre las vías africanas, sobre la plasticidad en el recurso a los símbolos. A pesar de que la asepsia de la combinatoria estructuralista pretenda dominar falsamente el horror, De Heusch tiene el mérito de no escamotear su presumible fuente y de ubicarla en un contexto social e ideológico donde el origen del horror también puede ser origen de vida, de prosperidad o de libertad. Al fin y al cabo, y volviendo al postrer ejemplo, en la asfixiante atmósfera colonial, la crueldad exhibida hacia el «jefe» —si así se le puede denominar durante lo que, en cualquier caso, parece haber sido un fenómeno transitorio—, no deja de recordar que el humillado cuerpo social de los colonizados continuaba siendo capaz de tomar sus propias decisiones políticas, aunque nos cueste entenderlas. De Heusch percibe esa capacidad y nos la transmite, haciendo temblar el mito del rodillo moderno y estimulándonos a mirar al otro sin dar por hecho que se trata de una imagen más o menos deformada de nosotros mismos. Y eso es siempre de agradecer.

Notas

1. En el 2002 se cumplen cien años de la publicación de *El corazón de las tinieblas*, del escritor polaco Joseph Conrad, la célebre novela ambientada en el Congo que Francis Ford Coppola trasladaría al Vietnam en su no menos famosa película *Apocalypse now*. La exposición *Planeta Kurtz* en Barcelona, la reciente reedición del relato, diversos dossiers en diarios y la aparición de libros sobre la región como el de Peter Forbath marcan la celebración mediática del horror conradiano en nuestros lares.
2. Aunque la obra africanista de Luc de Heusch desborda el ámbito aquí considerado, al girar sobre todo en torno a los sistemas de pensamiento en los pueblos de lengua bantú, a partir principalmente de una inspiración neofrazeriana, su célebre trilogía sobre mitos y ritos bantúes (Heusch 1972, 1982, 2000), y tal vez especialmente su última entrega, no sólo aborda ejemplos de la región congoleña, sino que los contextualiza y los interpreta desde una perspectiva conjunta.

3. Por ejemplo, al hablar de las jefaturas yombe, situadas en el área lingüística congo, pero lindando con otro subsistema en el que incluye a grupos del interior (los teke o los kuba), De Heusch indica que la concepción del poder como explícitamente hechicero de los yombe pertenece a este segundo subsistema, pero también se vio fomentada por el comercio y la trata. Esta admisión de la injerencia contingente en los sistemas de pensamiento no se intenta aplicar al análisis de los pequeños reinos costeros (Loango, Kakongo), especializados en la trata y aparentemente dotados de una concepción mágica, pero benéfica, del poder real.

4. Véanse Lechuga-Roca (2002) y, desde otra perspectiva, Vansina (1992). Contrástese con Hilton (1985).

5. La glotocronología es un método estadístico que trata de calcular la profundidad temporal de los usos lingüísticos (se comparan lenguas, expresiones, recursos sintácticos), infiriendo el momento en que se separan en procesos de diversificación; el método se ha empleado particularmente en sociedades orales, en las que no existen testimonios pasados escritos. Aunque se trata de una actividad muy sugerente, dista de ser una ciencia exacta a causa de las dificultades para establecer escalas de referencia o para hacer comprobaciones, así como por el uso continuado y obligado de extrapolaciones. En otras palabras, no proporciona demostraciones, sino pistas.

6. Personaje influyente debido sobre todo a su capacidad de catalizar los esfuerzos colectivos y de maximizar los procesos de redistribución, pero que no llega a formalizar su liderazgo ni a hacerlo independiente de la satisfacción casi inmediata de los que viven y trabajan con él. Categoría obtenida a partir sobre todo de estudios realizados en la Melanesia.

7. La crítica —adelantada parcialmente en autores como Geertz— pone de relieve las debilidades epistemológicas del trabajo de campo por lo que se refiere a la construcción de leyes científicas: carácter construido del conocimiento etnográfico, singularidad de la experiencia etnográfica individual y dificultad de contrastarla, problemas en la generalización a partir de un número escaso y personalizado de observaciones, denuncia del escamoteo del etnógrafo y su circunstancia en las descripciones etnográficas (lo que evita que podamos evaluar su grado de «intersubjetividad»).

8. Véase una vívida descripción en Thornton (1998). Véase también Thornton (1983).

Bibliografía

DE HEUSCH, L., *Le roi ivre ou L'origine de l'État. Mythes et rites bantous I*, Gallimard, París 1972.

— *Rois nés d'un coeur de vache. Mythes et rites bantous II*, Gallimard, París 1982.

— *Le roi de Kongo et les monstres sacrés. Mythes et rites bantous III*, Gallimard, París 2000.

FORBATH, P., *El río Congo*, Turner-FCE, Madrid 2002.

FRAZER, J., *La rama dorada*, FCE, México 1986 (1922).

HILTON, A., *The Kingdom of Kongo*, Clarendon, Oxford 1985.

LECHUGA, J. M^a y A. ROCA, «Hacia el contacto total: reflexiones en torno al preludio congoleño», en F. Iniesta y A. Roca (eds.), *África en la frontera occidental*, Sial-Casa de África, Madrid 2002, pp. 67-100.

THORNTON, J. K., *The Kingdom of Kongo in the Era of the Civil Wars, 1641-1718*, University of Wisconsin Press, Madison 1983.

— *The Kongolese Saint Anthony. Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

VANSINA, J., *Paths in the Rainforest*, University of Wisconsin Press, Madison 1990.

— «The Kongo kingdom and its neighbours», en B. A. Ogot. (ed.), *General History of Africa. V. Africa from the Sixteenth to the Eighteenth Century*, Heinemann-UNESCO, Berkeley 1992, pp. 546-587.